

Foucault lee a Nietzsche, su obra y su locura

La *Historia de la locura en la edad clásica* se cierra en sus últimas páginas con referencias a tres personajes, Nietzsche, Van Gogh, Artaud, cada uno de los cuales se exhibe para los tiempos posteriores a ellos como un acontecimiento en el espacio de la cultura en que aún hoy nos encontramos. Es al primero de ellos a quien Foucault dedica allí un mayor grado de reflexión, así como también lo hace con cierta frecuencia en sus escritos de años posteriores. La interpretación hecha por él acerca de la relación existente entre la locura y la obra de Nietzsche tiene, por lo pronto, la relevancia de acoger la percepción que éste tenía de sí mismo y de su obra: la de ser un hombre cuyo pensar estaba marcado por esa condición póstuma prevista por él mismo, referida al tiempo requerido para hacer audible sus palabras en vistas de una recepción de los resultados de su esfuerzo por comprender el tiempo en que vivía. Una condición lograda mediante el gesto de la intempestividad de su reflexión, marcada por la apuesta paradójica de que para abrirse al propio tiempo y al que un día habrá de llegar, es preciso pensar y actuar en contra del presente en que se vive.¹ Y esto implica hacer patente los pedestales de apoyo, el esqueleto y la nervadura que sostienen la trama de lo que se exhibe en el diario acaecer de ese presente, pero que suelen ser ignorados por quienes habitan en él o son inercialmente aceptados sin mayores sobresaltos o bien sin un examen incisivo de lo que allí sucede. Nietzsche se adelantó por algunas décadas a los hombres de su propio tiempo, haciendo uso del agudo instrumento de su pensar con el que excavó en el suelo teórico de siglos que sustentaba lo que, sin embargo, no había sido visto con precisión por quienes transitaban por sobre él. Esto le permitió abrir un estilo de análisis sobre dimensiones de

¹ SW.KSA., 1, p. 247. [CI., II, Prólogo, p. 39].

la existencia de los hombres, que sólo mucho más tarde se comenzó a experimentar algunas de las perspectivas de reflexión trabajadas por él como algo relevante —o incluso tal vez irrenunciable— para el ejercicio del pensar filosófico a partir del siglo XX. Y además de comprender ese gesto paradójico de Nietzsche, Foucault lo hace suyo con las variantes que sus propias palabras introducen.

Frente a la figura de este pensador, Foucault destaca un hecho que posee dos aspectos complementarios, excluyentes entre sí y simultáneos a la vez, que indican el camino de entrada y de salida con respecto a las palabras mediante las que Nietzsche se distancia de su tiempo, logrando así adentrarse en él y en el tiempo por venir. Son los momentos de la aparición final de la locura en los primeros días de enero de 1889 y de la apertura y cierre de la totalidad de esa obra, que no habría de recibir ni una sola palabra adicional a las ya pensadas y escritas por él antes de esos días. La comprensión valorativa de la relación entre locura y obra es recogida por Foucault en unos pocos enunciados. Mediante éstos sitúa el inicio y el final del punto de cruce de la existencia de ambas, que indica hacia ese instante en que cada una es tangencial a la otra en los límites de su acceso a esa reflexión volcada hacia lo que se asentó en el curso de la historia de los hombres y de las palabras, y que, sin embargo, se separan una de la otra mediante las vías excluyentes recorridas por ellas. Podría decirse que con el mismo gesto mediante el cual él las separa analíticamente en su pertenencia a esos últimos quince días, en que él comienza a oscilar entre la firma de sus cartas con su nombre y los de *El Anticristo*, Nietzsche César, Nietzsche Dionisos, Dionisos, *El Crucificado*, el propio Foucault se sitúa con una mirada vertical en medio del campo de resonancias de esas palabras de la locura. Palabras que terminaron por inundar de silencio la cabeza de aquel hombre en esos días y, a la vez, abrieron la sonoridad venidera de esa obra ya escrita y concluida. Con unos cuantos enunciados, él recrea los efectos centrales de esos instantes finales.

Esos enunciados dicen:

1. La locura es ruptura absoluta de la obra.
2. No hay locura sino como instante último de la obra.
3. Allí donde hay obra, no hay locura.

Son tres enunciados dichos desde cada uno de los dos extremos de esos polos de la locura y la obra, en las que se expresan por vía directa o alusiva una relación de exclusión, de imposible convivencia o coexistencia simultánea entre ellas. No obstante eso, Foucault añade un cuarto enunciado con el que tiende un puente entre ambos polos. Y lo hace mediante esa antigua vía buscada por los hombres que marca el discurso de la filosofía a través de los tiempos. Una vía que también a él le permite aceptar el hecho de quedar inscrito en esa dimensión peculiar al campo de la filosofía, en paralelo a la notoria presencia de la historia en sus escritos. Se trata del camino de la verdad. Ese enunciado dice:

4. La locura es contemporánea de la obra, puesto que ella inaugura el tiempo de su verdad.²

Tal vez lo primero que cabría decir ante esa suerte de primacía inaugural de la locura frente a la obra, es que ella apunta hacia algo extraño. Por lo pronto, porque en los 19 años anteriores a esa última carta suya dirigida a J. Burckhardt, escrita el 6 de enero de 1889 y firmada con su propio nombre, Nietzsche había publicado ya más de una docena de libros y escrito otros varios miles de páginas de textos que quedaron inéditos. Pero lo *inaugural* dicho en ese enunciado, estimamos, no apunta hacia lo ya publicado o escrito por él. Pues si bien en varios lugares de sus escritos se encuentra expresada una predicción acerca de la repercusión de su obra, tal vez sea en alguno de los dichos de Zaratustra donde mejor se trasluce el punto de apertura de ella hacia el porvenir, como cuando éste advierte: «Más yo y mi destino —no

² HF, pp. 556-557. [HdL., II, pp. 302-304].

hablamos al hoy, tampoco hablamos al nunca: para hablar tenemos paciencia y tiempo, y más que tiempo. Pues un día tiene él que venir, y no le será lícito pasar de largo». ³ De modo que en ese cuarto enunciado resuena más bien, nos parece, la lectura que Foucault hace de la percepción que Nietzsche tiene de sí mismo como un pensador póstumo, con respecto a las posibles resonancias en tiempos posteriores de sus palabras acerca de características centrales de la existencia venidera del hombre, y que él ya percibe en su tiempo.

Tras la huella de esa lectura, creemos poder decir que la condición inaugural y, por ello, radical de tal locura, reside en que a través suyo se pone de manifiesto lo indicado por Foucault en ese mismo extenso párrafo final. Esto es, la culpabilidad que recae sobre ese mundo al silenciar con la locura a la continuación de una obra que al adentrarse en su trama mundanal interrogándolo, lo despojaba de un sentido que pretendiese asentarse en alguna instancia trascendental. Un mundo responsable de la locura de ese individuo, y que a pesar del abismo de silencio que aquél trae consigo para el ejercicio del pensar de éste, desde allí resurgen y se reinstalan a la vez las palabras de la obra, frente a las que Foucault afirma que son «el espacio de nuestro trabajo». El uso hecho por él de la primera persona de plural, nosotros, pareciera dejarnos en la ambigüedad acerca de si él la entiende como una opción personal, o bien como una abierta a quienes pudieran sentirse atraídos para pensar una cuestión como ésta. Una ambigüedad que se despeja, sin embargo, si tomamos en consideración los tres sustantivos de la última frase de lo que dice inmediatamente a continuación: «es el camino infinito para llegar hasta el final, es nuestra vocación mezclada de apóstol y de exégeta». ⁴ Resulta ser bastante fuerte esta referencia a una vocación de apóstol y de exégeta, como para ser atribuible en tanto vocación, desde fuera y en general, a otros pensadores. Pero es igualmente fuerte si se la considera como una opción prevista por Foucault para sí mismo al concluir su primer gran

³ Z., «La ofrenda de la miel».

⁴ HF, 557. [HdL., p. 303].

libro de 1961. A pesar de ello, es una proyección de trabajo que hoy puede ser contrastada poniéndola al trasluz de su propia obra llevada a cabo desde entonces. Y así cabría apreciar las variantes que él pueda haber introducido al perfil de esos dos roles, en el curso de su reflexión posterior.

Una de las orientaciones de lectura posible que cabría hacer de esos términos, nos parece que la entrega en un texto escrito por él tres años más tarde, *Nietzsche, Freud, Marx*, en el que califica a la hermenéutica como esa «región medianera de la locura y del puro lenguaje», en la que nos dice reconocer la presencia de Nietzsche. Es decir, aquella alternativa abierta por él para la reflexión en el campo renovado de la filosofía en la que «la interpretación se encuentra delante de la obligación de interpretarse a sí misma al infinito, de retomarse a sí misma siempre». Con lo cual, entendemos, Foucault toma distancia del espacio de tradición religiosa que resuena en torno a las figuras del apóstol y el exégeta del texto revelado, para situarse en el escenario de transformaciones históricas que las revoluciones industrial y francesa trajeron consigo, y que se entrecruzaron con las relaciones económicas, sociales, políticas y teóricas que a partir del siglo XIX alcanzaron diversas otras formas e intensidades de manifestación y asentamiento. De manera que si retomamos lo dicho un poco más arriba, es el silencio de la locura el que le abre a las palabras de la obra el tiempo por venir, aquel del infinito de la interpretación, la que, sin embargo, quedará circunscrita «siempre en adelante por la interpretación mediante el ¿quién?». ⁵ Y en este caso, nos encontramos con dos nombres que responden a ese ¿quién? de la interpretación. Por lo pronto, el de Foucault en su trabajo de lectura e interpretación de lo que Nietzsche hace con la filosofía. Pero, a la vez, también del trabajo realizado por él en distintos campos disciplinarios del saber, dentro del marco de las periodizaciones de la Edad clásica y moderna, de acuerdo a las distinciones planteadas por él a este respecto en varios de sus primeros libros. Igualmente ese ¿quién? remite al nombre de Nietzsche, en tanto es el que a partir de las direcciones en que orienta

⁵ DE., I, p. 573-574.

la intensidad de su pensar, es quien introduce la interpretación con una radicalidad que cambia el estatuto de la verdad en el discurso filosófico.

Y digamos brevemente que esto lo habría logrado en cuanto desentrañó lo que en ese mundo enfermaba a los hombres, los debilitaba, en tanto denunció y desplazó la primacía de determinar las condiciones de posibilidad para alcanzar un conocimiento verdadero, según el propósito kantiano, por el ejercicio genealógico que busca sacar a la superficie las raíces de sus condiciones de existencia, ya fuese en la relación de cada quien consigo mismo, así como en la que cada uno de ellos y de ellos en su conjunto procurasen sostener con los otros hombres. Esta relación, conjugada en singular o en plural por cada individuo con respecto a los otros, era lo que se exhibía como enteramente distorsionada en ese mundo. El peso trascendental asignado al espíritu y al alma, en paralelo a la devaluación del cuerpo, traía consigo que al quedar éste marcado por su insuperable finitud, daba paso a la presencia de la nada en él como límite que rodearía por todas partes su existencia. Así, el hombre era expuesto a quedar bajo la sombra del nihilismo y a arrastrar consigo a todo cuanto encontrase a su paso y se relacionase con ello. Se promovía así el extravío de las relaciones que él o ella, nosotros o ellos procurasen establecer entre sí, y con los hechos, las situaciones y las cosas de que pudieran ocuparse en este mundo, y que pudiesen recibir algún valor por parte de ellos. Pues es de ese modo como se habría construido la historia que configura el escenario real de nuestro presente.

Sería tan amplia y diversa la sinrazón existente en ese mundo y que el pensar enunciado en la obra de Nietzsche pondría de manifiesto al denunciarla en su raíz misma, que habría conducido finalmente a que ese pensar se apoyase en aquel otro gesto peculiar con el cual llama a enfrentar lo denominado por él como el espíritu de la pesadez, dominante durante mucho tiempo. Es decir, aquél que lleva al hombre a extraviarse de sí mismo, en tanto acepta sin mayor cuestionamiento y asume para sí mismo y sus acciones «demasiadas pesadas palabras (...) y valores *ajenos*», en sus intentos por comprender ese mundo y lo que en él sucede. La risa es el gesto propuesto por Zaratustra para disolver las solemnidades, fosilizaciones conceptuales

sostenidas durante siglos por un tipo de racionalidad que la metafísica moderna ha hecho suya, de acuerdo a su propio estilo. Para enfrentar la condición ajena de esas palabras y valores, la risa se apoyaría en ese afecto requerido para ahuyentar fantasmas e inercias, y que al hacerlo afirma su propio proceder. Es el afecto del «coraje», *Mut*, que se atreve a buscar un camino propio entremedio de la pluralidad de aquellos otros abiertos y transitados desde antiguo por otros hombres. Es el buscar y encontrar ese camino lo que alienta a la risa, pues, señala Zaratustra, «el coraje quiere reír», afirmarse a sí mismo. Y es por eso que él agrega «No con la cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matem os el espíritu de la pesadez!». ⁶

De tal modo que sería la sinrazón de esa razón erguida como una, absoluta y dominante a través de los tiempos, la que, por uno de sus lados, sería desnudada y puesta del revés mediante la risa. Así como por otro de sus lados, sería aquélla que habría de responder por lo que llevó a que se produjesen aquellos episodios finales de la lucidez de Nietzsche y que se entrecruzan con la aparición de la locura en él, y el modo como ésta reobra sobre la apertura del tiempo de la verdad pensada por él acerca de ese mundo y expuesta en su obra.

*

El paso de interpretación que acabamos de dar acerca de uno de los aspectos de la lectura hecha por Foucault sobre cuestiones que limitan entre la locura y la obra de Nietzsche, puede ser complementado por otro texto de Foucault, escrito poco después del final de *Historia de la locura*. Se trata de aquél en que comenta la obra de Bataille —quien fue uno de esos pensadores que lo condujeron a apreciar vivamente la obra de Nietzsche. En el *Prefacio a la transgresión* encontramos una referencia interpretativa a la frase «Dios ha muerto», expresada inicialmente por un hombre frenético en el párrafo 125 de *La ciencia jovial* y poco después por Zaratustra en el primero de sus discursos. En ambos casos fueron palabras dichas ante los hombres

⁶ Z., «Del leer y del escribir».

que estaban reunidos en el mercado de una ciudad, aunque ninguno de ellos, señala Nietzsche, entendió los distintos aspectos del despliegue literario y conceptual a que él recurrió para anunciar tal acontecimiento. Sobre éste, escribe allí Foucault, «La muerte de Dios, quitándole a nuestra existencia el límite de lo Ilimitado, la conduce a una experiencia en la que nada puede anunciar ya la exterioridad del ser. [En ella el hombre] descubre (...) su propia finitud, el reino ilimitado del Límite».

Sin detenernos en el contexto de la interpretación hecha por Foucault de la obra de Bataille, quisiéramos más bien conectar los términos inicial y final de esta cita, en la que se explicita un aspecto importante del anuncio y del alcance teórico que tendría esa muerte de Dios, con los temas abordados en los párrafos anteriores en que la locura final de Nietzsche reobraría sobre la visibilidad de su obra, de acuerdo a la lectura propuesta sobre ellas por Foucault. Tal vez cabría establecer una relación proporcional entre esos dos conjuntos conceptuales, recogidos en un solo enunciado, que pudiera indicar hacia vías de lectura para ellos:

«La locura es a la obra, así como la muerte de Dios es al reino ilimitado del Límite».

Digamos que, si en la primera parte de esta relación se designa a una experiencia particular de la vida de Nietzsche, junto a uno de los efectos posibles de ella sobre su pensar, la segunda parte se inicia con el anuncio de ese acontecimiento que se encuentra en el núcleo conceptual de su obra y que, a la vez, posee una relevancia sin igual para la cultura occidental, que tiene en el cristianismo a una de sus importantes referencias históricas iniciales. Y ese anuncio concluye con aquel enunciado de Foucault en el que ofrece su interpretación de la apertura producida por esa muerte, en tanto con ella se exhibe el acabamiento de la dimensión de lo infinito, ilimitado, que fue pensado en esa figura de Dios y que, en definitiva, condujo a cerrar, extraviar para los hombres los caminos conducentes hacia ellos mismos y hacia el mundo.

El efecto producido por esa muerte es la apertura de una comprensión positiva para la finitud humana, no evaluable ya a partir de ninguna instancia ajena a las múltiples situaciones concretas en que los hombres y mujeres se relacionan consigo

mismos y con todo cuanto les rodea, a través de las sensaciones, palabras, conceptos, experiencias que traspasan, configuran, animan sus cuerpos, deseos, fantasías, proyectos. Es la ganancia de experimentar la pluralidad de una finitud poblada por una ilimitada diversidad de alternativas. Sin duda es una finitud que sitúa a los hombres, en cada caso, en el centro de distintos cruces posibles de caminos, entre los cuales cada quien tendrá que aprender a elegir aquel o aquellos que lo conduzcan hacia donde quiera dirigirse. Ciertamente esto podrá aparecer como un territorio inexplorado sobre el fondo de un horizonte que será preciso contribuir a diseñar. Desazón e incertidumbre pueden ser los estados de ánimo que se hagan presentes en este tipo de finitud.

N[ietzsche] ofrece en la escritura fragmentaria de sus libros diversas referencias que pudieran servir de algún apoyo en esas trayectorias.

F[oucault] con su arqueología del saber ofrece otras vías de lectura sobre los saberes del presente, frente a los que él procura entregar sólo un diagnóstico.

Ambos, Nietzsche y Foucault no trabajan ni apuestan por acceder a una verdad que sea a la vez fundamento y punto de consumación o de culminación de una ciencia, de un saber [+++]⁷ una cantidad ilimitada de caminos, referencias, de límites que una vez traspasados, transgredidos, dejan enfrente de otros nuevos y distintos límites que configuran ese mundo, marcado por múltiples hechos que aparecen unos tras otros o entrelazados entre sí. Límites y sucesos nuevos, configurados por historias que se suceden y recrean una tras otra. Es mediante sus diversos entrecruzamientos y hechos posibles que se llega a generar la trama de la historia. Es a partir de ese entonces que tales caminos podrán comenzar a ser recorridos en todas sus direcciones marcadas por la rosa de los vientos, por esas brújulas que los hombres, como buenos marineros que habrán de recordar que lo son ya, porque lo han sido desde siempre, volverán a navegar por esos mares tempestuosos o en calma que re-

⁷ [Laguna en el texto, aquí proponemos: (...), sino que abren (...)].

corren todo el globo de la tierra. Como los buenos marineros, los hombres habrán de incorporar al haber, a los activos de su pensar, el hecho de que la menor distancia entre dos puntos ya no se encuentra en la dirección de la línea recta trazada por los compases y reglas de la geometría, sino en aquella dirección hacia la que nos empujan los buenos vientos que hinchan las velas del propio navío.⁸

Si ante el título de ese artículo en que retoma Foucault los cuatro enunciados antes señalados, *La locura, la ausencia de obra*, y que más tarde, en 1972, agrega como apéndice a la 2ª edición de la *Historia de la locura*, quisiéramos transformar su tono de total exclusión con la obra, en un tono positivo, alejado de la muerte de Dios, recurriendo para ello a ese otro espacio en que se ha de transformar el mundo, ahora, como un reino ilimitado del límite, podríamos proponer un enunciado como el siguiente:

«Los momentos de creación son los únicos límites de una obra en la vida de un hombre».

Lo que en esta frase ahora se exhibe como temible, sólo sería la monotonía, ese tono único irradiado por un silencio sólo deudor de la desaparición o la borradura de esos límites por los que está poblada a veces densamente la vida cotidiana, o bien que aparecen en circunstancias especiales, previsibles o inesperadas, y que incitan a ir más allá de ellos, a su transgresión. Pero la fatalidad del cierre o del agotamiento de esos momentos creadores, en Nietzsche, Foucault o en cualquier otro hombre que acepte el desafío de esos momentos, abren el destino de la interpretación a que quedan entregadas irremediamente esas palabras anteriores al silencio de enero de 1889, de julio de 1984 o de cualquier otra fecha en que se perfile la silueta de otro hombre cuyas palabras o hechos nos convoquen a pensarlos.

Por otra parte y retomando lo dicho en párrafos anteriores, es el círculo de la existencia que se intentó cuadrangular mediante las reflexiones milimétricamente tras-

⁸ HdH., [II, v.s., §59].

centadales de la metafísica habida en Occidente, lo que estalla con la muerte de Dios, con la locura que se retroproyecta hacia el mundo a través de la dimensión futura que han de alcanzar sus verdades y que habrán de comenzar a ser repensadas una y otra vez. Esos estallidos son los que liberan los ilimitados, innumerables límites que los hombres habrán de aprender a reconocer, a vadear, a superar en sus nuevas condiciones de existencia. Éstas son las que a partir de esos momentos tendrán que recorrer una y otra vez, para agenciarse un nuevo modo de estar parados sobre los propios pies y sorprenderse, así, con los nuevos aspectos, perspectivas de su realidad inmediata. Una diversidad de situaciones y de hechos concretos que siempre estuvieron allí, pero frente a los cuales se carecía de ojos, de tacto, de oído, olfato para percibirlos, para avistar, experimentar lo que en ellos hubiera. Otro mundo es el que se les abre a los hombres con este reino ilimitado del límite. Un reino que, en rigor y seguramente, está hecho del mismo material con que estaba tallado el mundo de ayer y de antes de ayer. Un mundo, sin embargo, que al cambiar con radicalidad el estatuto y las orientaciones de los nuevos puntos cardinales, no sólo habrá de dar lugar a experimentar el norte, sur, este y oeste desde horizontes individuales o de una variada cuantía social, sino también a reorientarlos y articularlos en otras combinaciones posibles. Todos los cuales podrán responder a trazados y ser asumidos sin rubor por los propios hombres como producto del esfuerzo y temple de ánimo de un pensar y unas acciones que son suyas. La configuración de un mundo al que ya no ha de vivenciar, de agradecer o reverenciar como a uno que sea deudor de un don divino, sino más bien como a un mundo hecho por seres humanos, con todas las delicias, asperezas y sinsabores que éste siempre ha tenido, pero que ahora se asume de acuerdo a la escala de la condición humana de que está hecho. Sin duda, es un mundo ilimitadamente finito que habrá de poseer todas las grandezas y miserias de lo humano, como manifestaciones suyas que, por lo demás, siempre estuvieron ya allí, aunque pudieran haber sido leídas con las claves de un código distinto al que comience a ofrecer esta nueva versión suya. Manifestaciones que podrán ser tanto demasiado humanas, como eventualmente podrán llegar a adquirir otra dimensión suprahumana, como aquella en que Zaratustra depositó

su esperanza de que algún día habría de llegar a caminar por la tierra esa figura del suprahombre, del *Übermensch*.

Entretanto, Foucault, según entendemos, saca dos consecuencias de esa muerte de Dios anunciada en la frase de Nietzsche. La primera y evidente, es la que indica en las últimas páginas de *Las palabras y las cosas*, donde pone de manifiesto que ese hombre que vivió durante siglos bajo la sombra cotidiana, moral y teórica de aquel Dios, también habrá de morir, lentamente con gran probabilidad, pues tal como ya indicamos más arriba, existen palabras que tardan en llegar hasta los oídos de los hombres, y más aún en adentrarse hasta las sensaciones y gestos de sus cuerpos. Pero en definitiva, habiendo dado muerte a Dios, esos hombres no podrán evitar el tener que comenzar a agenciarse, a crear y aprender a hacer uso de otros criterios de diseño, ordenamiento, transformaciones de las coordenadas y variables tanto de su propia existencia como de las formas de la muerte que no dejarán de asediarlos y caer sobre ellos. Seguramente es aquí donde cabría introducir ese nuevo terreno de las empiricidades que comienzan a emerger y de esos escenarios teóricos de los nuevos dobles del hombre, propuestos por él en la segunda parte de ese mismo libro de 1966. Tal vez cabría situar sobre este trasfondo teórico a esos rostros de seres humanos que ensayan otro repertorio de expresiones, a partir de su fugaz comenzar a darse cuenta y a conjugar los tiempos y modos de su nueva mortalidad puramente humana, y que asoman sus miradas por entremedio de los discursos de las antropologías, sociologías y psicologías de nuevo cuño, que procuran repensar otra armazón y conexión entre tipos de racionalidad, experiencias corporales de los individuos y relaciones sociales, que comienzan a aprender nuevos lenguajes de identidades y de diferencias entre los géneros.

474

La segunda consecuencia sacada por Foucault es que, siendo testigo y cómplice de este otro escenario en que ahora se sitúan el hombre, los hechos del mundo y las cosas acaecidas en él, no puede menos que ser consecuente con el desarrollo de su propio trabajo teórico. Y esto implica que su trabajo ha de desplegarse y orientarse por entremedio de ese reino ilimitado del límite. Sin duda, ese trabajo lo hace

Foucault provisto de otros conceptos, otro lenguaje, otro estilo de mirar y usar el escalpelo y el «vistazo», por ejemplo, de la nueva medicina clínica que se apoya en los tratados de anatomía de Bichat, resultantes del aprendizaje acerca de los sistemas de órganos que articulan los cuerpos vivos, a partir del hecho de abrir los cuerpos muertos en la autopsia, luego de adquirir ésta un estatuto epistemológico válido e inédito hasta comienzos del siglo XIX.

Bien podríamos arriesgar ahora el esbozo de propuesta de que en el trasfondo del trabajo y de los libros publicados por Foucault, se ha tratado una y otra vez de reelaborar con otra mirada y otro aparato conceptual y metodológico —que explicitará más tarde en *La arqueología del saber*—, distintos aspectos y perspectivas de análisis de las condiciones de existencia efectivas de los hombres en aquellas décadas de ese siglo XIX, en que se gesta y se anuncia la muerte de Dios, así como cuando en los siglos XVII y XVIII éste estaba aún presente, activo, entre los acaeceres y saberes procurados por los hombres. Ese trabajo en torno a la transformación de los saberes sobre el hombre, lo inició teniendo presente las coordenadas de aquella razón clásica del siglo XVII, para trabajar sobre las condiciones de existencia de la salud de «la cabeza», para decirlo rápida y gruesamente, explicitada sucesivamente en la insensatez, la locura y enfermedad mental. Siguió luego con la salud del cuerpo, enunciada en el discurso emergente de la medicina clínica. Pasó después a esos tres pares de campos de saberes clásicos y nuevas ciencias en que transparecen los distintos niveles de verdad de la historia natural-biología, gramática general-lingüística/filología, y el análisis de la riqueza-economía política, mostrando las condiciones de existencia del hombre como ser vivo, hablante y que trabaja. Para dar paso luego a la interrogante provocada por ese modo uniforme de castigo y de pérdida de la libertad, que es la prisión, en los tiempos de inicio de la condición del hombre como ciudadano libre e igual ante la ley. Para llegar finalmente en su obra publicada por él, a las variantes de época en la búsqueda de la verdad de los hombres a través de las experiencias del placer derivadas del ejercicio de la sexualidad. Es un amplio y consistente espectro de perspectivas ganadas para adentrarse con otro estilo conceptual y metodológico,

en torno a nuevos juegos de verdad operantes en la condición humana a través de la historia, y que habrían de arrojar algunas luces para esa apuesta teórica suya de hacer filosofía bajo la forma de un diagnóstico del presente.

Quisiera concluir con sólo dos observaciones acerca del aparato conceptual empleado por Foucault y que mantiene en su enunciado desde su aparición en *Las palabras y las cosas*, hasta el final de ese artículo escrito por él bajo el nombre de «Maurice Florence». Se trata del *a priori* histórico. Entendemos que con esta noción Foucault habría hecho una doble apuesta denominativa y teórica a la vez. Por una parte, en esa noción resuena fuertemente un chirrido que apunta hacia una contradicción en los términos, pues allí se señala hacia lo que se exhibe como necesario y universal: lo *a priori*, y por otra parte, se lo empalma con esa dimensión de lo contingente por excelencia: la historia, lo histórico. Pero además y en otro plano, puede decirse que allí son nombrados de un modo implícito dos personajes filosóficos que bajo cualquier tipo de apariencia suelen ser entendidos como siendo incompatibles entre sí, a los que, sin embargo, Foucault junta en una expresión teórica central para el planteamiento de su propio pensamiento. Ellos son Kant y Nietzsche. El *a priori* kantiano queda limitado a no tener una validez mayor que la de una período determinado, los siglos XVII y XVIII de la Edad clásica, en la cronología de los análisis llevados a cabo en *Las palabras y las cosas*, pero que ya es usado implícitamente en sus dos obras anteriores, la *Historia de la locura en la edad clásica* y en *El nacimiento de la clínica*, así como lo hará después en *Vigilar y castigar*. Y después el período que se inicia en el siglo XIX y llega hasta el siglo XX. Y por otra parte, es la historia nietzscheana la que recorta la extensión de validez temporal del universal kantiano, el que efectivamente chirría bajo la presión del sentido histórico que en las manos de Nietzsche rechaza toda proyección teleológica para ese tiempo cosmopolita proyectado por Kant, y por el contrario, con su filosofar histórico que ya no acepta hechos eternos ni verdades absolutas, se compromete a tener que asumir la virtud de la modestia, por lo pronto, acerca de las verdades que pudiera querer enunciar desde su voluntad creadora.



Llegados a este punto y con el propósito de entregar una mínima aclaración conceptual, nos parece que cabe señalar que con la calificación de «enunciado» empleada para referirnos a esos cuatro breves textos señalados, tenemos presente el sentido que Foucault le da a ese término en *L'archéologie du savoir*. De modo que, por lo pronto, en el debate que en cualquier momento se suscite en torno a su locura y a la presencia de ésta sobre su obra, con el efecto de sombra que arrojaría sobre el momento preciso de su (in)validación teórica posible, Foucault, con la propuesta a que nos estamos refiriendo, ocupa en ese debate una de las posiciones de sujeto posible en ese lugar vacío de un enunciado, pero determinado, en la medida en que él acota el campo de exterioridad desde el cual alguien toma la palabra y puede ejercer allí la función de sujeto.⁹ Es una posición que no puede sino quedar abierta a relacionarse con la diversidad de otras posiciones de sujetos posibles de otros conjuntos significativos existentes, y susceptibles de delimitarse en el campo asociado en que se despliega cualquier enunciado. Es un espacio en el que se pone de manifiesto además la condición material de los enunciados, calificada así en tanto alcancen una estabilidad conceptual determinada, que a la vez los habilite para ser transcritos, reinscritos o utilizables en otros campos de acuerdo a otros criterios precisables en cada caso. Es ese tipo de inserción institucional de los enunciados en un campo discursivo, repetibles bajo condiciones dadas, lo que los convierte en un bien deseable, a pesar de las necesarias especificaciones de su uso. Así es como ellos también quedan expuestos a formar parte de las distintas formas de luchas, entre las que se perfila la variedad de elementos que configuran a la vez la dimensión de poder que atraviesa a esa polifacética materialidad de los enunciados y de los discursos, a través de los tiempos.¹⁰ (Y cabrá destacar o aludir por lo menos a algunos de estos aspectos operantes en los enunciados, en relación con lo dicho en esos otros cuatro ya señalados a propósito de la obra y la locura en Nietzsche).

⁹ AS., p. 125 [124-126]; AdS., p.161[158-159].

¹⁰ AS., [p. 126; AdS., p. 160].

Otro punto de diferenciación entre Kant y Nietzsche, en las manos de la elaboración que Foucault hace de ellos, es el paso en el tipo de preguntas y de análisis hechos por él, desde las «condiciones de posibilidad» kantianas, a las «condiciones de existencia» que caracterizan el trabajo nietzscheano. Después de algunas relecturas de la obra de Foucault, seguramente no debería ya sorprender que él realice esta suerte de saludo teórico a esos dos pensadores que enigmática o explícitamente, estima él, abrieron coordenadas centrales para la filosofía actual.